

این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ
محمدرضا کتاب ١٢٥٩

این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ محمدرضا

٤-٢
٥٩٩

١٢٤٥٦

٧١

معالم الاصول

حسن بن الشهيد الثاني

این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ
محمد رضا [illegible]
این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ محمد رضا

٤٠٣
٢٩٩

١٢٤٥٦

معالم الاصول

حسن بن الشهيد الثاني

امانت جناب الشيخ محمد يونس بيده
عبد الحي الموسوي سنة ١٣٢٠

٢٣٧٣٨١





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل ب[illegible] الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا [illegible] بشكره الحامدون القديم الابدي فلا [illegible] سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما عداه احمده سبحانه حمد المقر بتعجيزه الى رضاه واشكره شكر [illegible] يوجب المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرطت في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان

محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ لشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى ضامهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه وتعالى ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم [illegible] من كتاب جمع سلم الجهال الى سنن الصواب [illegible] مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية و[illegible] يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل و[illegible] يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ولو

بانارة مسالكه عن شرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى ذووي مقنعة
فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هى منتهى المطلب فى الآفاق
ومهذب جمل تنسف فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك
بجسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة روض ترتاح لتمهيد اصوله
الجنان وروضه بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله
سعيهم ولجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله تعالى
علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم احيينا الاسوة بهم فى افعالهم فشرعنا
بتوفيق الله تعالى فى تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ
المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس
المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع
وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب
معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه
الكريم واتضرع اليه ان يهدينى به وجميع نقلة الافهام الى المنهج
القويم ويثبتنى حيث تزل الاقدام على صراط المستقيم وقد رتبنا
كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر فى
مقصدين المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذ

مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره
ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه
ومسائله واعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر
كفى اشتهاره فى سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر
على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من جهة العقل والنقل
كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء فى
ذلك يقتضى تجاوز الحد ويفضى الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة
العقلية فهى ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر
ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامى
اشرف ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف
ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل
ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف
المعقولات مطلقا واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك
فى مواضع منه الاول قوله تعالى فى سورة القلم وهى اول ما نزل على
نبينا صلى الله عليه وآله فى قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان
من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو

فيه دلالة على ما ذكرنا اول الوجه ... ان الشرف للوجه ... مرتبة العلم ... فى كونها نعمة عظيمة ... التعاكس ... التوقف

بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت احد بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الاي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلال فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وقدرا وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه

آمرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

فصل

واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي دام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن محمد بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي عن والده رضه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ

الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه
العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن
بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رض
عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن
محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب
فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها
لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل
القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان
الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن

النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن العبيد اليقطيني عن
يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن
الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام
وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير
ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم
يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار
ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والآخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد
وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال
والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه
الاشقياء **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين القادسي
عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله

طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن
هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت
امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم
والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال
مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه سيفي لكم والعلم
مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء
لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ
بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه
عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه
ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى
دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم

للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه
وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة
عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث
ذلك في الناس ويسدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من
شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا
يسدد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما
يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب
من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الغضبية
والشهوية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب ره
عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا
منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد
بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه

للاستطالة والختل وصنف تطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل
والمراء مؤذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم
قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه
حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم
فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل
ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه
يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه
مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه الله يوم
القيمة امانه ۞ وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال
رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من
الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا
ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا
فهي حظه **فصل** عنه عن علي بن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى

بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله
قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به
خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة **فصل** عنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث
عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم
فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني
وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك
قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة
مناجاتي عن قلوبهم ۞ وعنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن
حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب
العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس
اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
فصل ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن
عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى
الدقاق رض قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن
اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل
بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي

بن ابيطالب ع قال حق سائلك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن
الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا
يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب
عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر
مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد
لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله عز وجل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما
اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم
تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس
علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان
يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن
احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعد
ابادي ابو الحسن القمي قال حدثني احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع
يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا
دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم
واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك

ولا تكثر

ولا تكثر من قول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته
فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء و
العالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب
على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله
ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف
ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تقيد
النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا
بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن
ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث
عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة
رجل دعا عبدا الى الله سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله
فادخله الجنة وادخل الداعي النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول
الامل واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة

وعنه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد
بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون بالعمل
فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه ثبت في مقامه
والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي
عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن
القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم
بن محمد عن المنقري عن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى
علي بن الحسين فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها
فقال علي بن الحسين مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون
ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه
الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في خطبة على
المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحاير الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حاير باير

لا ترتابوا

لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا
تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن
يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن
محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه قال جاء رجل الى رسول
الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول
الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به
قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** ورويناه بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد
بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم
وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب
باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع في
قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه

عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي
سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم
بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب
الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره
الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله
قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه با
لمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه
البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه
حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله
زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة و

وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه
المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب
الذنوب وزاده المعروف وماويه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه
محبة الاخيار وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن
سليمن بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله

فصل

ولما ثبت ان كمال
العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف
اوامر الله فيمتثل ونواهيه فيجتنب لكن معلوميته على احكام الله
اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاد والمعاش
وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد
بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن
ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله
المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة
فقال وما العلامة فقال له اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها

وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذلك علم لا
يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلاثة آية
محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه
عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشاء عن حماد
بن عثمن عن ابيعبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين
عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعى بن عبد الله عن رجل عن ابيجعفر ع قال قال الكمال كل الكمال
التفقه فى الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى ايوب
الخزاز عن سليمن بن خالد عن ابيعبد الله ع قال ما من احد يموت
من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه وعنه عن على بن ابرهيم
عن ابيه عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابيعبد الله ع قال اذا
مات المؤمن الفقيه ثلم فى الاسلام ثلمة لا يسدها شئ وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن على بن ابى
حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن
الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التى كان يعبد الله
عليها وابواب السماء التى كان يصعد فيها باعماله وثلم فى الاسلام

ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمن الرازي عن علي بن الحسين السعد ابادي عن احمد بن محمد بن عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ان ابنا قد احب ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام

فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع

النوعي قوله فان قيل تصدق على كل سورة واية انها بعض القرآن بعض الشي لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشي لم يرد ان السورة من جزئيات القرآن لا يغني

[illegible]

وانما هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الاعلى ما نذر منها لم يعقل
ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلابد ان يكون الغرض شيئا آخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب
وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل للاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل
المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل
هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير
عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت
ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن
محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى عن
علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين
فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تع يقول في كتابه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع عن
المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه

في دين الله تع ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله
اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن
الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت
البرقي قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض
اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله
يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد
بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها
علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم
المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى

بالمفتى فهو حكم الله تعالى فى حقه بعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين
هو حكم الله سبحانه فى حقه وهكذا يفعل فى كل حكم يرد عليه وقد
اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ
رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته
مع انه ليس بفقيه فى الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام
بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظنى الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب
اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد
لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزى الاجتهاد
فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام
كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما
على القول بالتجزى فالعلم المذكور داخل فى الفقه ولا ضير فى صدقه
عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه
ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلا

الحال

فصل

اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم
المتاخرة او لغير ذلك من الامور التى ليس هنا موضع ذكرها و
مرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره

على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه
عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه
ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلا

باللام

باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر
الفقهاء عنه قلنا نعم اذا المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده
ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم و
اطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان
علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل فح
فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سؤال الظن
فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من
النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في
طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فضعفه
ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب
كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه
لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة
الحال **فصل** اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم
المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها و
مرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره

الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه
يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن
معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره
عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها واما
تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادى هذا العلم
الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه
هي العلوم التي يجب تقديم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة
منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور
لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه
ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما كان
البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها
عوارض لافعال المكلفين فلاجرم كان موضوعه هو افعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات

كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد**
الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي
هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**
في نبذة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما
ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع
وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب
وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود
الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل

الشرع المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق فى
تلك المعانى كاستعمال الصلوة فى الافعال المخصوصة بعد وضعها
فى اللغة للدعاء واستعمال الزكوة فى القدر المخرج من المال بعد وضعها
فى اللغة للنمو واستعمال الحج فى اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه فى
اللغة لمطلق القصد وانما النزاع فى ان صيرورتها كذلك هل هى بوضع
الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعانى بحيث تدل عليها بغير
قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
فى المعانى المذكورة فى لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع
فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فتكون حقايق عرفية خاصة
لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين فى
كلام الشارع فانها تحمل على المعانى المذكورة بناء على الاول وعلى
اللغوية بناء على الثانى واما اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فانها
تحمل على الشرعى بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع ان الصلوة مثلا
اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة
لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
ونقطع ايضا بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها
وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع

ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم
من استعمالها فى غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها
مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
فى معانيها لمناسبة المعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من اهل
اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى
فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى تفهم من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفى كلا
هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما فى الحجة فلان دعوى كونها
اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان
كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهى ممنوعة وان كانت بالنظر
الى اطلاق اهل الشرع فالذى يلزم حينئذ كونها حقايق عرفية لهم لا
حقايق شرعية واما فى الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو فى عرف اهل
الشرع لا فى اطلاق الشارع فهى حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما

اهل الشرع فافاد بغير قرينة فهذا معنى
الحقيقة العرفية المتشرعة فقوله فذلك معنى
الحقيقة الشرعية ممنوع

في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول
انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط
التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك لنا لمشاركتنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع
الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم
بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها الا انه المفروض
فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران
عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله
وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول
بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم
بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان
عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني
بالمنع من كونها غير عربية كيف قد جعلها الشارع حقائق شرعية
في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة
عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم
نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه
للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة والاية فان قيل
يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل
في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء
ويراد به المفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق
على السورة انها قران وبعض من القران باعتبارين على انا نقول
ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال ان السورة بعض القران اذا عرفت هذا
فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق انه لا ريب في وضع هذه

الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال
الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة واما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فلم يعلم
لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا
يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فا
لترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف
لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة
العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان
الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه
اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية
والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند
تجرده عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز
والاقوى عندي جوازه لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز
انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى
كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر

ارادة الجميع الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه
فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من
المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد
المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود
علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم
ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن
مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء
مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع
انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ
دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال الزيدان والزيدون وما اشبه

حاشیه از صفحه ۱۷ تا صفحه ۲۳

هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف ذلك

بعيد وح فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة

المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة

فكذا ما هو في قوتها احتج المانعون مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا

لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين

وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا

لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلث

معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع

معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما

معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما

على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد

ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع

وهو ما ذكرناه من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس

المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال

ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا

في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه

لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص

المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان فى المفرد فجاز تعدد مدلولهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيد ان تعدد المعنى
المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر
يعلم مما قلناه فى حجة ما اخترناه والحق ان يق ان هذا الدليل انما
يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما
نفى الصحة مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص
الجواز بالنفى بان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه
ان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات واذا لم يكن متعددا
فمن اين يجئ التعدد فى النفى حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ
واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط
كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شئ وهو متحقق فى حالتى
الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة فى كل منهما والجواب
ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه لهم وذلك آية الحقيقة
فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شئ بل هو بشرط
شئ واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر
فى الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِى
السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِى الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ

والقذوات وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعـ ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو
غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان
قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو
مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون
قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك
جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على
خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه
ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة
كما هو المدعى **اصل** واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه

قوم وجوزه قوم اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما
قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من
شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل
البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند
الشيء معاند لذلك الشيء والالزم صدق الملزوم بدون اللازم
وهو مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل
المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة
المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم
واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة
المجاز معا منافات واذا لم يكن ثمة منافات لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما
وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان
داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
ومجاز في الاخر فلكل من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة
المجوز ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي واما الحجتان الاخريان

فيما ساقطتان بعد ابطال الاولى وترديد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا
عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا في المشترك
وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى
الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان
النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم
المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان
الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما
مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي
الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة
المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة
المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا
كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى
الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا في اللفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى
فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار

الاخر وكلاهما متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا
يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقي لم يرد
بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان

البحث الاول في الاوامر

اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا
لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل
في الطلب هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا
للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو
الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة
والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شاذة بينة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه
بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة

الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر

لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القراين فلننفذ كذلك لو كانت

في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا وبضميمة اصالة

عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما

منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ

قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام

ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض

ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى

فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب

اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان

قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة

في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع

فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر

عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر

ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد

المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك ممتنع على الله سبحانه

واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب

هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ ولا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايه ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي

كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم
يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم
بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل
لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني
بانه تم ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار الا بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا
وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون
الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه لان صيغة افعل عنده ايضا
موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل
فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب فان الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك
لا يلزم المسؤل القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل

اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته وحجة القائلين بانه للقدر
المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة
لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز
والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب
بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم
بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد
من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية
فيكون استعماله فيه منهما استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم
في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير
القدر المشترك لانه في الاول يختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل
فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني

فيتساويان وليس كما توهم لانا لا استعمال في القدر المشترك ان وقع
فعلى غاية الندرة والشذوذ واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من
المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز انما اللازم على التقدير الاول
انما كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل الحق واحتج السيد ره على انها
مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف في القرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى
الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج ره على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف
الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان
يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه
امرا من الله او من رسوله ص لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضى الندب
او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان
التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم
يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم
بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة

في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في
هذا الحكم الذى ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع
اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا
على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا
ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا
لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
واما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف
الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب
انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير
اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك
ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب فتدبر احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا

لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا
مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد وهو لا يفيد العلم او التواتر و
العادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد
في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا
قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة
من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حد وما سبق
في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب حجة
القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه
لمطلق الطلب هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج
من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف
المروية عن الائمة عليهم السلم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان
شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من
اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم

اصل

الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل

على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها
منزلة ان يقول افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها و
توقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب
ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان و
المكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان
ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة
نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة و
يحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها
وتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا
مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفا
في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب من
تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة
الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا
قد بينا ان المتبادر مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب الايجاد

الفعل وابن هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه

احدها انه لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصلوة والصوم وقد تكرر قطعا

والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما

في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي

يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول

المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل آخر سلمناه لكنه

معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما

انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما

بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها

في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا

التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك

تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا

عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي

الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي

هو في ضمنه فان كان في ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي

وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والا

بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها الا دائما واحتج من قال

بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا

عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور

به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ

لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة

العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به

وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة

والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج

المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل

له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق

بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة

وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر

الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

اصل

ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل

فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره هو مشترك بين الفور والتراخي

فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة

منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة الى انه لا يدل على الفور

ولا على التراخي بل يدل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا

وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها لان الفور و
التراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور
ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي
من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور
لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان
العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا
ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله
على ترك السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك
فلو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك
لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر
مقيدا بوقت معين ولم يأت فيه بالفعل والدليل على التقييد قوله
تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث
انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا
يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على
المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي

كلف

كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار
بتعيين الوقت ولا دليل عليه من خارج والجواب من وجهين احدهما
النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه يلزم
تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي
يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها
فعل الله سبحانه تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة
الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به
من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق
بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى
انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره
عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على
الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة

المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم
وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس
في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشا
وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن
توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا
واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا داعي ايضا
الى الحمل على الثاني الا للدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشي نهي عن ضده وهو يقتضي
الفور بنحو ما مر في التكرار آنفا وجوابه يعلم من الجواب السابق ولا حاجة
الى تقريره احتج السيد ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال
اهل اللغة وقد يراد به التراخي وقد يستعمل ويراد به الفور وظاهر
استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشترك بينهما
وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات
والامارات هل يريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر
ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه

بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد
يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام
دفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين
حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول
اللفظ ولو كان موضوعا لكل منهما واحد بخصوصه لكان في ارادة التخيير
بينهما خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه
فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول
اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى
كل فريق واحتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على
الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري
مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب
الاتيان به فيما بعده كذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا
شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه
افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الاوقات وان قلنا
بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام

بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال

انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الاولى

ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان

الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على

ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك

وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور

فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له

عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر

لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر

فكان بمنزلة ان يقول له اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات

الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن

اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان

الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان و

ايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب

المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله

هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول وينبغي ح

القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون على ان الامر بالشيء

مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع

كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال

بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وفي كلامه في الذريعة

والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى

فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به

وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به

سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما

هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به

ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في

الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته

كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب

ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات

الفعل كما يجب هو في نفسه وهو كالصلوة وما يجري مجريها

بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشريعة الى قسمين فكيف

يجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان

يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب

لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط

وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا
في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما ترى يبادي بالمغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد
فيه محل تامل وليس الغرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في
المعنى المعروف في الحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف بعرف بل ادعى
بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق
التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق
بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما
معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب
فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في
الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات
وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط
الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن
ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض

ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين واما
غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة
على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب
في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن
كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق
واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان
كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع
ببقاء الوجوب ان المقدور وكيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
المقدور وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا
عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول
فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا

دون الشرعي يظهر بالتأمل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة
وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها **اصل**
الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا
لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي
عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي
عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان
محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام
بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ
الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد
الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء
على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر
لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد
العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او
يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام
بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر

بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين
مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة
لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا
على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت بواحدة من الثلث
وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب
على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع
المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما
التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد
الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي
او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال
الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى
ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح
سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان
ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر
الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما
مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل

متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد

بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد

كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زايد

كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين وبياضين

والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر

الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا

فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم بأقسامه انهما لو كانا

ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق

في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين

لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع

السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء

مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان

اذ يعد فعل هذا وفعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده

خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان

المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه

طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي

لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسميته طلبه نهيا

قوله لرجوعه الى التسمية فعل المامور به وجه صحتها في الجملة ان فعل المامور به سبب لترك ضده او مقارن له فاطلق

وطريق ثبوته النقل العقد ولم يثبت ولو ثبت فحصله ان الامر بالشيء
لم عبادة اخرى كالاحجية بخوات ابن اخت خالتك ومثله لايليق
ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده
منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما اذ للشاذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال
وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ
الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم
عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل
يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو
جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف
في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن
كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان الجواب

حاشيه ص ٣٢ از صفحه ... صفحه ...

الامر الدال على الوجوب دال على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك
فالامر دال على المنع من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه وفيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت ان المنع من الترك داخل في حقيقة الوجوب على ان يكون
المؤلف المذكور ... لازم له في الوجود ... لكن النهي عن الترك مستلزم للنهي عن الضد ... الاضداد
اوجاز ... الترك منها ... عليه ... النهي عن ... بانها ... النهي ... عليها
... بان النهي عن الجزئيات ... النهي عن الافعال الوجودية ... عليه ... فليتأمل

لايخ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل
الأستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضا
وماذكروه فى الجواب انما يتم على التقدير الثانى فالتحقيق ان يردد فى الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكر فى الجواب هذا على الثانى الوجه الثانى ان امر الايجاب طلب
فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هيهنا
الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم
النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم
الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل
الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه واعلم
ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا فى المعنوى
فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده
لا يقول بانه لازم عقلى له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره
بل المراد باللزوم العقلى المقابل للشرعى يعنى ان العقل يحكم بذلك
اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فقصد وروده ذلك
الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضى بذلك هو العقل فالنهى عن
الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهى ليس خطابا اصليا حتى يلزم

تعقله بل انما هو خطاب تبعى كالامر بمقدمة الواجب اللازم
من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت
اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى فى قليل
من العبارات التى اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم
صريح فى افادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية وحكمه على الكل بارادة
المعنى الذى ذكره تعسف بحت بل فرية بينة ولكن احتج المفصلون على انتفا
الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه فى برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى
بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذى هو المامور به لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد
الخاص وهو معنى النهى عنه وجوابه يعلم مما سبق آنفا فانا نمنع وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثانى
ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم
الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام
الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم مجرد عدم
الانفكاك فى الوجود الخارجى على سبيل التجوز منعنا الاخيرة و
تنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم
مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرنا فى توجيه اقتضاء ايجاب المسبب

ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا

اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي

انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون

علة واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه

لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين

اتفاقا مع تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها مانعة

من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو

اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي

بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل

من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل

المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين

في الحكم وشناعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها

تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا

لظنهم ان ترك الواجب لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال فيكون واجبة

تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج

الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول

بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء

والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك

واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل ينافيها للعلم بانه لا

يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب

الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه

بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم

انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك

عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم

الملزوم لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له

فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف

عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد

الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف

الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير

ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان

الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة

الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم

الواجب الا به وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب

فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك

المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك
الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب
الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة
ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا
الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق
بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب
الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور
به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا
الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب
والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا
يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات
والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها
على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حينئذ فيجب عليه اعادة السعي بوجه
سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه ثم هم

لا يقولون

لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيهما انما هو للتوصل
بهما الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته
وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب لكانت تلك
الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد
الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي
وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى
ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل
له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما
علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد
الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل
يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن
الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد
الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض
دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها

كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد
الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له
فلا بد من الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه
المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا
ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد
لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا
خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها
شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا اختلاف معنوي
بينهم نعم هيهنا مذهب يتبرى كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه
وينسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله غير معين عندنا الا انه تع يعلم ان ما يختاره المكلف
هو ذلك المعين عند الله ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في
توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف

في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر
بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب
الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم
لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة
مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك
مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في اول الوقت كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص
بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان
نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما
لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف
الاتيان به في اول الوقت ووسطه وآخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف
وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت

ووسطه قال السيد المرتضى ره نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق

عنه وتبعهما ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة

والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل

مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد

من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد

تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل

منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل

اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء

الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء

من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته

على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص

بالاول او الآخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء

الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب

مختصا بجزء معين فان كان آخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في

غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال

وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته

عاصيا كالمؤخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية

ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم

بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم

يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص

الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول

الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب

البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع

على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة

وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما

فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر فان اجزاء

الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل

التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو

قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير

بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري

كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا

يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك

ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك وهذا كاف

في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل

باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا
اعنى الفعل والعزم فلو كان ثمه تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انها احدهما على ما هو مقرر فى الواجب التخييرى وايضا فالاثم الحاصل
على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه
وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب
اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند
كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان
سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات
الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس هو وجوبه على سبيل التخيير
بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف فى وجوب العزم
على الوجه الذى ذكر وله وجه وان كان الحكم به متكررا فى كلامهم وربما
استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب
العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث
لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص
الوجوب باول الوقت ان الفضلة فى الوقت ممتنعة لادائها الى
جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى
جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة

ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداته فى الاول وهو باطل اجماعا
فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضلة فى الوقت
فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت
الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا
فى الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل فى الاول لكن
التالى باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة وسنده
ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل فى الاول
واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك
ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل فى ذلك الوقت الموسع ومنعه من
اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به فى اى جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه فى اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
فى الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع
ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها
فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل فى الجميع ولا يجوز له اخلاء
الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا
تضيق تعين عليه الفعل وينبغى ان يعلم ان بين التخيير فى الموضعين

فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المخالفة الحقايق وفيما

نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من

اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزاء الباقية والمكلف مخير

بين هذه الاشخاص المخالفة بمتخصصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل

بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت

والامر فيه سهل

اصل

الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على

شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين و

منهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى رة الى انه لا يدل الا بدليل

منفصل عليه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول

القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط

في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء

الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون في الاول

ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك

مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك

لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه

وينوب منابه شرط اخر ويجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا

الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول

الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في

القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني

ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا ونيابة

بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى احتج موافقوه مع ذلك بانه

لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى و

لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم

الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب

عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن

ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط

على انتفائهما معا الا ان مفهوم احدهما لا بعدمه الا بعدمهما وان لم

يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه

عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان

ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا

يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطرو الحل

وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق

بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف

لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء

بمنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارهًا يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع

اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب

الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لم يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف على نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه بحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صير اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة

اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتادى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضى لاشتباهه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات

اصل

والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بالغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او ثبوته بدليل وقد وافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق

في بيان ان الصحيح التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها

وان اردت ان معناه آخر وجوب الصوم عن مجيء الليل فهو ممنوع

بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها

اصل

قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق ولكن لا تنجلي الرحمة عن المبحث بما ترى وان كثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال ومن الفقهاء

قوله افرق بين التعليق بالشرط الظاهر ان يقول من التعليق بالصفة الا ان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايضا

والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تع بشرط ان لا يمنع المكلف عن الفعل او شرط
ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط
لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم با
لعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك
ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا
ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا
بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا
اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
احدنا في امره يحصل في حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام
العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم
تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه
لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تع حال من نامره فعند
ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد ره كافية
في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها
بطولها واكتفينا عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون

بوجوه الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط
من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من
شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان
الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف
في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونردد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الاخير واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح
لم يعلم ابرهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان
الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس
الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه
بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه فيحصل له على الامتثال به لذلك
لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد
يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا

لدو الانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدك مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد ره اذ ليس النزاع في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا يذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعم وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعل لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان تكون من جنس المفدي وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى **أصل** الامر بعد ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها

من الفيود ولا يدخل بدون نضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه
بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في
الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على
كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ
نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع
من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض
وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق با
لمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي
للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم
الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب هو لا يصلح للمانعية لان
الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكون
في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل
نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب
لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص

عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد اله
من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال
الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت مانعية النسخ لبقاء
الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون
الفصل علة للجنس وقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة
واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا
كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه مط يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع
بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل
ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه
وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما
المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني و
من هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ
فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بان
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان
ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل
كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها
لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض

الذى يتحقق معه البقاء ودفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظ
يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع
بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى
للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع
الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت
المنافى فيتم الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواز المنع
من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب قدر
مشترك بينه وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يحقق له بدون انضمام
احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار
الاحكام فى الخمسة بديهى الضروريات وح فالشك فى وجود
القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب
كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت
نقيضه الذى هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى
قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه
وجود المقتضى ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة
عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود
القيد فينا قطان وبهذا يظهر فساد قولهم فى الحجة ان الظاهر

يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد
مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور
على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما
يوجد فى كلام جماعة ولا منهما ولا من المكروه كما ذهب اليه بعض حتى
انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما
رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما
رايت ينادى بان الباقى هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما
كان مركبا من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان
رفع المنع من الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقى
من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن فى الترك
على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقى

البحث الثانى فى النواهى وبيان معناه وبيان الاختلاف فيه

البحث الثانى فى النواهى اصل اختلف الناس

فى مدلول صيغة النهى حقيقة على نحو اختلافهم فى الامر والحق
انها حقيقة فى التحريم ومجاز فى غيره لانه المتبادر منها فى العرف
العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه
بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعو وما نهاكم عنه

فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان
الامر حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما
من ان هذا مختص بما نهى الرسول وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب
عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول ص يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله
عنه مع ما فى احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهى فى الكراهة
شايع فى اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه فى الامر **اصل**
وقد اختلفوا فى ان المطلوب بالنهى ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو
الكف عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلامة فى تهذيبه وقال
فى النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة
وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يعد فى العرف
ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف
عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق
التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح
على مجرد الترك احتجوا بان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور
للمكلف ونفى الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا
والعدم الاصلى سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل
مح والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفى الوجود

والعدم متساوية فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد
للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفى محض وايضا فا
لاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح
اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار
استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار فى حيز المنع وذلك لان
القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة
انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها

اصل قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة فى احد قوليه
ان النهى كالامر فى عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال
قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثانى للعلامة رحمه الله اختاره
فى النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهى يقتضى منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال
فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية فى الوجود لصدقها به ولهذا
اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل
فيها ثم فعل عد فى العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه

وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه

الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد يتناول غيرها لم يقبل

ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه

لوكان النهي للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحايض نهيت

عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تع ولا تقربوا

الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك

والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده

بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن

الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه

مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني

ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال

ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره

سابقا ان ما فروا منه يجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك

او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير

مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد

واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة

المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون

النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه

ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح **اصل**

الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من

اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل

النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك

فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تع وللشمس والقمر وربما

منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة

او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا

به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف

المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس

تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز

تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه

الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة

في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة مطلقا وينهى عنها

من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها

لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في

امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع

انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا
بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه
قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي
لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث
انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا
عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي
وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه عاص ومطيع
لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل
اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول
ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه

النفي

اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت
وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان
الكون الذي هو جزئها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف
الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق
بالكليات باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي
يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المامور
به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في
الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه
من الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة
الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا
فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار
ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة
وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد
قطعا قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما آه ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع

الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة و
التعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة
لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة هذا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع
وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه

اصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في
العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة
واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع
لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى انه يدل في
العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهيهنا دعويان
لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد
للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة ومرادا وهما متضادان فالآتي
بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال
والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه
لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو
معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف
ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول

تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بينهما حجة القائلين با
لدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها
وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل
عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن
المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن
الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت
اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء
مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات

معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال بل
على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في دلالة النهي
على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة
لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه
لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك
بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم
الحجية في ذلك وهم ان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة
لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استند للنائب سابقا
والوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء
بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون
النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر
يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته
لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف احكام
المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما

سلمنا

سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان
يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين لدلالته
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه
وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه
عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر
وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ
وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق
السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما
فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل
في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور
لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث** في العموم والخصوص وفيه
فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم **اصل**
الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والعلامة
والمحقق وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع

اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم
والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى
العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب ذهب قوم
الى ان جميع تلك الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل
الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في
سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل
واجمعين من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان
قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل
بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ
واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فلزم ان يكون الالتباس متاكدا
عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل
اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون با
لاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم
يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق

مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ
لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر
المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا
ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في
الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت
للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم
فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا
داخلا فيه فجعله حقيقة للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم
المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة
بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل

ان يكون هو مقصودا لمتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما

يدخل في العموم وهذا لا يخ من نظر اما عن الاخير فبان احتياج خروج

البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظ في انها للعموم على ان ظهور

كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة

في الاول وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل

هذه الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم

حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا

على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو

شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من

الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم

افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم

منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا

احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم

اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثنا

منه كما في قوله تعالى إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا واجيب عن

الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام

كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني

بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه

مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في

موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف

باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف

على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف

بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل

في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين

ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي

لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد

المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم

افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية

غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وفي قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم

ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة

الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار

وجودها كما علم آنفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد

او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء
الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله
ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي
الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه حيث قال في آخر هذا البحث
ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان القرينة الحالية
تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة **اصل** اكثر
العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ نظرا الى الحكمة والاصح
الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد
كرجل بين الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم
فيما بيننا وله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما بيننا وله من
مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة
وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا
دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها
وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة
انه يثبت على اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع اللفظ فاذا حملنا
على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب

احتجاج

عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما
ثانيا فبانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه
نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص
كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني
المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا
ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخفى في هذا
منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون
اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له
على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب
ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه
الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه
الى الدليل **فائدة** اقل مراتب صيغ الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها
اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد
على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع فان
كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تع انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون

فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله الاثنان فما
فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع
الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من
ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على
الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون
الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجموع لا في جمع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها
الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر من زمان الخطاب
وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان
الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر
ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع

والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة
في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي وذلك
اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب
الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل
يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل آخر وهذا
مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من
الدين

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص

اصل اختلف القول في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ ابي
المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون
ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان
يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع
بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد
اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب

وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو
حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا
او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثرة قرينة
من مدلوله واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال
العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس البعض
الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث
قوله تعـ وانا له لحافظون والمراد هو الله تعـ وحده الرابع قوله تعـ
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم
يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص
الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة قدس سره
في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالحق

في الجواب انه لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز
كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره
فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة
بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل على ما تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها
ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد
وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك
فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة
المشابهة اعني الاشتراك في صفة العموم وهي ههنا الكثرة فلا بد
في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول
العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب منه وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستنكر
عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم فليس من التعميم و

والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا لمن تعينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلث والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع

حقيقة

حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما ولا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المنع لاحدهما مثبتا للاخر

اصل

واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا

امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظ لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة

ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معنا ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض وحجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما واللوازم الثلاثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد وهو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما انقلب عنه ومعه لما انقلب اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون

كالف ضارب واو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف
واللام فى نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع بعد فى العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان
مسلم للجنس والالف اللام للتقييد والحكم بكون الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام مدلوله وان
الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شئ مما ذكرنا
فى هذه الصور الثلث بمتحقق فى العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ
العام والمخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقى
من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من
كونه مجازا كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندى ان تخصيص العام
لا يخرجه عن الحجية فى غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا
فى ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد فى كلام بعض المتاخرين ما يشعر
بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا
فى التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول
حجة لا الثانى ولا حاجة هنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل
اذ هى فى غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة فى اقل
الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال

لعبده كل من دخل دارى فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال فى الحال
الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد فى العرف عاصيا
وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره فى ارادة الباقى وهو
المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هو
العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة و
تعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها وتمام
الباقى احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة فى شئ منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده
انما يتحقق فى المنفصل للبناء على الخلاف فى الاصل السابق الثانى انه
بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد
الدليل على تعيينه كما فى موضع النزاع فان الباقى اقرب الى الاستغراق
وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة
فى ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع فى كلام الحكيم
بتقريب ما مر فى بيان افادة المفرد المعرف العموم اذ المفروض انتفاء
الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض

ولسقط ما ذكر بتوه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل
الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد
لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم
الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر مما ذكرناه في دليلنا
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى
انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب
الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة في التهذيب الى جواز
الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين
عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فحكى
بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو
الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فالاكثر يكفي بحيث يغلب
معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من
القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جما

القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل
وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء وانما قول صدر عن غباوة واستمرار في
عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندنا انه لا يجوز المبادرة الى الحكم قبل
البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في
الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة
وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى
قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
ويتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول
الظن ولم نشترط القطع لانه لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترطنا لادى الى ابطال
العمل باكثر العمومات واحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة

بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه
ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير
بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة ره
على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتد
والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن
المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج
مشترطوا القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على
تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة
البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع
عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه و
اجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند كثرة بحث المجتهدين فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما تكرر فيها
البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل

تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد
كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يخص هو به اقوال
وقد جرت عاداتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء
ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن
نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه
لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان
الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره
بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رض وقال اخرون
انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة
في اي الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى
ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم
لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال
الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل
عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في
التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل
النزاع اذ هو فيما عري عن القرينة والذي يقوى في نفسي ان اللفظ

محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا
كما يقوله المرتضى ره وان كانا موافقين في المعنى له ولو لا تصريحه ره
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه
فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع
الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو حنيفة ولا
نقطع على ذلك الا بدليل منفصل عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز
القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير
نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم
للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية
ما يجوز ان يقال هنالك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة
الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو الظاهر فالمحتاج الى
القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار
مقدمة ليسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المراد ويزداد بتذكرها
بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة

منصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر
فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو الظاهر لا لبس فيه
وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله
ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين
المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام
به مدلوله وصيغة مفعول لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ
هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار
تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع
اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته
وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال
هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في الاطلاق من القصد الى خصوص

معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا في
الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار
معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى وعلى
مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة
واما الافعال التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى
خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم
المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما
لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص
فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم
فلانه من قبيل المشتقات والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض
امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى
كذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني

بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو
موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله
فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة
المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من
الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه
باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان
احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم
بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في
الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه
الى القرينة انما هو لاجل اصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ
المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى
الجميع باعتبار معنى آخر فيدخل في حكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان
القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين كما ظهر في القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى

الاخيرة فقط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه ولنا الحجج
المرضية بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني
والق الصديق الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء
الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين
من غير ان تقوم دلالة على انها مجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما
ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب
جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعي من خصه
باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا
اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل
في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقيب الاستثناء
الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة
في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما
راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا
الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما
فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به

من قطع

من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما
يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني
واخرجت زكوتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل
ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل
فيه والمتعلق به جميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به
ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب
بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام ياتي بعد
تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه
القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على
خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل
الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في
بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع
من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه

هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالنوع
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف ولغير
ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه
موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المشعر على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلنا
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على
الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلنا واحتج القول بالرجوع الى الجميع
امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا
الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما
فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق
بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا
رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة
راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء
بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك

الاستثناء بغيرها والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء غير مستقل
ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم بالتوقف او
البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
لبعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه
عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما
ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام
ذلك ذكر التوبة مثلا مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه
لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق حقه
بره مؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس
في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية
عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان

واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا

الاستثناء يعود الى الكل وهذا لا يجوز عند الاكثر
مع ان المراد والمؤول به الاخبار
في جميع الاحكام منه

بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد
يذكر المشية في الماضي ويقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما
ادخلت المشية في الماضي في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ
والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشية اكثر من جملة
وقوف حكم الجميع ولا يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع
على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان
حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه
وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك
بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها
في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع
ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى
ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود
والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك شيء قد اراد كل من يصلح
هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
فيختصرون فيه بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة
فيختصرون فيه بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل

فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار
الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه في
الكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه
منفصلا او بعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق
بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه
اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك وما خصصنا الجملة التي
يليها الاستثناء بالضرورة فلم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة
الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد

ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه د قوله ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه
دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الاثلثة الا واحدا
كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا
في غير مد ضا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه
يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين
الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين
الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن
الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة
لحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان
الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم
والاسناد كما هو راى محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان
المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله
اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي منه

بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة الا بحسب الحقيقة
وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور
الهذرية محذور فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا يداخله شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق
الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل حينئذ
بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع
الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء
وان انفصل في النطق عرفا وانقطع من المستثنى منه حسا بل وغيره
من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر
من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الا
يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق
واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من
اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان
صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده وبمثل ذلك الى الاخيرة

ايضا ولا يجدى معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضى
لصحة اللواحق وقبولها مع الانفصال انما هو نص الواضع على ان للمريد
العدول عن الظاهر ان ياتى بدليله فى حال تشاغله بالكلام حيث
شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب
وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة محققا للزومه على كلا التقديرين وصح
التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة فى شيء وان قدر
عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر
فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه بالاصل
لكونه زيادة فى التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان
استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله
من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا مما يفرق به بين

القولين

القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك
انما هو فى الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة
فى الندب وعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك فى فرق الوقف انما
هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لانا فى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك فى قصد غيرها ولو
فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع
له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها
مع الباقى متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا
بعدما علمت من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل فى كلامه
على الوضع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط
على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع لتوقفه
على وجود العلاقة وفى تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء
بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ليست على اطلاقها بل لها
شرائط وهى ههنا مفقودة والجواب عن الثانى ان حصول الاستقلال

بتعلقه بالاخيرة انما يقتضى عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به
اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد ره محتمل لا واجب واما قوله لو جاز
مع افادته واستقلاله الى اخره فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف
ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة
ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة
في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع
بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضى
ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضى ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز
فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما
اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان
غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ
ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع
ان المختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله

ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان
حرف النداء نائب عن انادى وهو المحجة سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر
نجم الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوز
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك
وانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه
قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهود
وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع و
وافقه على ذلك بعض متاخري المتاخرين مستدلا عليه باصالة
الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل
على ذلك جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض اذ لا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو
اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما

ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به على المبتداء وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفا
الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف
المفروض والثالث هو المطلوب ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وذهب
عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص
على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رض عن الخليل ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وايضا
والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى
ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفا
فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين
يرجع الاقرار الى ثمانية لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناءهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده
كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله
على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها
او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد
الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه

لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع
فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين
الاولى فانه مصادرة فاذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثنا
من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثنا
خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى
الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت
اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى
هنا ونميز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك مخصصا
له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو
قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في تب وهو
مذهب المرتضى رض ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن
للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص
بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا
هو الاقرب عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للتجاوز
اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز

كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم
يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فانه
من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه
منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي لها واريد
من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح
احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت
تخصيص العام اعني المظهر فصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر و
صيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام
ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما
يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا
مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما اريد
بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على
تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك
خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هنالك
الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو

الاضمار

الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها
واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار
فضعفه ظ بعد ما قررنا اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير
عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر رجحانه وبما وان
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بط
والجواب منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم
الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير
العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج
الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء
الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم
تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام
فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به
وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد
المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب

في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم
المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي
عارض مثله ففي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان
الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة
العام على خصوص ذلك الخاص ووجه الاقوى ظاهرة وليس الامر
ههنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم
خاصا فلا يصلح المعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون
دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالف
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا ينقص
في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع
تخصيص العمومات **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مط وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب السيد ره فانه
قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به لم يكن
في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه
ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا

وتوقف بعض

وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام
ظنيا واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا
على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا
انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك
لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة
احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني
لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق
اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة او لوية تخصيص
العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
دفع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان
المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني
وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني
الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب

الجمع بينهما وعن الثانى ان الاجماع الذى ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشئ فى الضعيف
تاثيره فى القوى فليتامل حجة المفصلين ان الخاص ظنى والعام قطعى ولا
تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل
قطعى على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل
لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعى يترك با
لظنى اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا الا ان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا فى الباقى فارتفع مانع القطع والجواب
بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع فى الدلالة وهى ظنية فلا ينافى قطعية
المتن احتج المتوقف بان كلا منهما قطعى من وجه وظنى من آخر كما ذكرنا
فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان فى اعتباره جمعا
بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من
الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق يعلم هنا مما نذكره فى محله من مبحث
الاخبار انشاء الله تعالى **خاتمة** فى بناء العام على الخاص اذا ورد
عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما
مقترنين اولا والثانى اما المتقدم الخاص او العام فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا اختلاف
يعنى به الثانى ان يتقدم العام فان كان قبل ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان
العام فمن جوزه جعله مخصصا وساواه بالاول وهو الحق ومن لم يجوز
بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط فى جواز النسخ حضور وقت
العمل وبين رادله وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتى
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه
ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا
للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى و
صريح ابى المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام
يقتضى الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه
ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضى دفع دلالة العام
على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك
المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير
التأخر عن وقت العمل بالخاص يقتضى نسخه والنسخ تخصيص فى الازمان
وليس التخصيص فى اعيان العام باولى من التخصيص فى ازمان الخاص
فضعفه ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف
لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص نظرا الى المعنى

لا يقتضي المساوات كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالتنصيص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذ لا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح

للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما اشتركا في اشتراط الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايض واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط

والاصل يقتضى عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم
عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل
الحال فنتمسك فى نفيه بالاصل ويلزم منه نفى المشروط الذى هو
التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه
اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا
حيث يمتنع التخصيص كما فى صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان
التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
غير جائز وهذا يقتضى المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه
دليل فالاشتراط انما هو فى المعدول عنه لا اليه ومن البين انه مع
جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا
تساوى الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا و
الخاص ظنيا فيختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص عن هذا
الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف فى تقديم الخاص بقول مطلق
لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين
ويبقى الحكم بالتقديم على حاله فى الباقى ولعل هذا المعنى هو مقصود

القائل وان قصرت العبارة عن تادية الا ان سوق كلامه يأباه
هذا وينبغى ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند
اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا فى الاخبار
واحتمال النسخ انما يتصور فى النبوى منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى فالمرتضى
عند ذكر احتمال الجهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم
احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول
ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره فى اخبار
الاحاد لانها هى التى ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار
الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذى يقوى فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى
كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ
فى القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك
ظاهر لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما
فيتوقف

المطلب الرابع فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق ما دل على شايع فى جنسه بمعنى كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد بخلافه

فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما
اخرج عن شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقاب
المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف
حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد
بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء
اتحد موجبهما او اختلف لا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظهار والملك مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك
واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على
المقيد اجماعا نقله في ية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له

تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان
حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق و
العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد بحيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد
بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي
للتساقط او التوقف و يبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى
بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على
المقيد يقتضي يقين البرائة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على
اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا
على الحكم مبتدء مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى
واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من
المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد المهية فيصير عاما الا انه
على البدل ويصير تقييده بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا

لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص
فيسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر
بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتأخر احتج الذاهب
الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد با
لمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها
منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي
انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد
موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في شرح اللمع
فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه
لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه
يحمل عليه قياسا مع وجود شرايطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه
مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل المجمل هو ما لم
يتضح دلالته فعلا ويكون لفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن

ولا تعتق المكاتب

بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك المتردد بين معانيه
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح
للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث يتقدمه امران و يصلح لكل منهما واحد نحو ضرب زيد عمروا
فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان
مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل و قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا و
الاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه ظاهرا
منها حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة
الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان
اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها

فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي
وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم
لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر
القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال
لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول
ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا
في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة
وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد
من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم و
الواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة
الثانية عد جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا

بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا
كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر
لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى حينئذ ممكن
باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين للارادة فلا
اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت
له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا
ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا
اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف فلذا
يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في
مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان
مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم

ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم فى انه ظاهر فى الصحة او فى الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد
بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل فى شئ ولو سلمنا
التسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفى الصحة راجح لما ذكرنا
من اقربيته الى نفى الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعى ممكن
لفوات شرطه او جزئه فيجرى النفى فيه على ظاهره ولا يكون هناك
اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوى فانه يجب صرف النفى اليه وهو ظ
واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من
الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده الثالثة
اكثر الناس على انه لا اجمال فى التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان
من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم فى مثله حيث يطلقونه انما
هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل فى الماكول والشرب
فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطى فى الموطوء فاذا قيل حرم عليكم
لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا الى الفهم
عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير
معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له ولا اضمار الكثيرة ولا يمكن

اضمار

اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شئ منها فلا دلالة على البعض المراد عينا واضحة
وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك
البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله

اصل

المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه مثل
والله بكل شئ عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كا
المجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض
الناس خلاف فى الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول
صلى الله عليه واله وهو كثير كقوله تعالى صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا الى آخر
الاية فانه بيان لقوله سبحانه إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً فى اظهر
الوجهين وكقوله صلى الله عليه واله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة
المامور باتيانها والفعل من الرسول صلى الله عليه واله كصلوته فانها بيان لقوله تعالى
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وكحجه فانه بيان لقوله وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ
ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله
صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم وحينا بالدليل العقلى
كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له
ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم

تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
فى عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل
المرتضى ره فقال الذى نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير
بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على الاصل اللغة فى ان
الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه فى حكم المجمل واذا انتقل بعرف
الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى
العلامة فى النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التى ذكرناها
وغيرها قولا آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظ
وقد استعمل فى غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه
التفصيلى لا الاجمالى بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد
يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرقا الا فى جهة
النسخ فان السيد لم يتعرض له فى اصل المبحث وانما ذكره فى اثناء
الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه قد يحسن منه تاخير بيان
مدة الفعل المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب فالعجب بعد هذا من رغبة العلامة ره

عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان النسخ
به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط
تاخير الناسخ حتى انه فى مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا
استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما
يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام و
عدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلى او غيره بحيث نعتد ان
وجهين فى المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر
اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى فمدفوع بان كلام السيد
فى الاحتجاج يعرب عن الموافقة فى كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال والذى يقوى فى نفسى
هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما يتخيله
الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف و
توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة
يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربى بالزنجية من غير ان يبين له فى الحال والجامع كون السامع

لا يعرف المراد منها والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم
من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل او الترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فتعلم من حجة المفصل وكذا
الجواب احتج المرتضى رضه على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه
لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان
يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه
فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من
الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني
وعولت على كفايتك فاخرج اليه غدا او في وقت بعينه وانا
اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره واسلمها
اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر
من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان
يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك
العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول
من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني

منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام
لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال
في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير
دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره
افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه
الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك
ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة من غيرها لان الحقيقة
تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل
جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه
ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد به الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له
وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في
اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه
دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على

الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق
فاذا خاطب به فلا بد من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي
كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على
خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم
فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور ما ن
الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما
يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما
لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير
بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يودي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب
وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويتبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون بحو
بالكلية فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين
قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل دليل
في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك
اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يعتقد انه على احد

الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك
على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو
نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ
العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على
هذه الدعوى مبالغا في تقريبه حفظا لما اراد من زيادة التقريب
والجواب عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ
كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عد من
الموقت مما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها
الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم و
ح من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض
نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي
له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد
ومن هنا التجا بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا
كما حكيناه عن العلامة ره فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالنسوخ
فرارا من هذا المحذور لكن السيد ره ادعى الاجماع على خلاف هذه
المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع تاخير
بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة

الفعل المامور به والوقت الذي ينفسخ فيه عن وقت الخطاب ان كان
مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء
اليها من غير تجاوزها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخا
طب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز
عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية وان قالوا انه يجب ان يبين
في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم اصبتم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
لان ذلك بيان لما لا يجب ان نفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى
بيان صفة ما يجب ان نفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون
عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب
لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير
البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون
المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ
في دفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لا
يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوائده فهذا منتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة
المراد وقد اجزتم تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب
المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة
نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها
بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه ونحن نعيد عليه كلامه
ههنا وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين
الى تنبيه التقرير فان مواضع الامثال على تزادتها لا تكاد تخفى على
المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل النزاع واما ثانيا
فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع
له الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير
القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت
الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما
يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا ممنوع بان الاغراء
انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل
في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده
عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز
تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه
واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء

بعد الفراغ من الكلام والتخصيص قلت قد عرفت
ان وقت الحاجة واخر الكلام سيان في
وجوب التوقف

ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما تحقيقه

ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك

لا يستلزم انه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل

انا اما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل

وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك

خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم

من محققي اتباعه اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا

لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا من القرينة

حينئذ يحمله على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة

التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها

قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة

وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه

والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل

هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه

ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول وتكليف

المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد

هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد

التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا اي فرق بين

هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما

انه اذا خوطب في الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة

المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان

في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا

الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه

والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح

ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا

يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان

ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان

الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فجرى مجرى زمان مهلة

النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان

مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه

وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان

يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج في زمان الرجوع الى تامل الاصول

هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه

فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه

لكنه يكون موجوداً في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها
فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد
انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين
ما قلنا من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة
وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع
قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان
يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ لم يرد حقيقتها
المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيتما الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو
عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى
الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال
الخطاب مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه
لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة
ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام
واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في
الوجه الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب

فلابد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع
مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار
عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيراً والثاني
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان
فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعا والوجه الثالث ليس من
محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور
التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب في قضاء العرف بذلك
فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال
العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو المحقق في تفسيره
من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر
الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف
ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من
بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى وان
كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا
لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط
على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل
واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا

عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان
اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة
ليس يؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع
به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واى بعد فى هذا التاثير وانتم تقولون بمثله
فى زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه
الواحد فما لم ينقطع لم يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند
انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما يستقر بعد مضى زمان ما واختلافه
بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله
وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من
جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله فى وقت الخطاب فيجيء
الاحتمال المنافى لقيام الدلالة قبل وينتفى فتحصل الدلالة من بعد
قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا قلنا
ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء لانه الذى
يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج

الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل يقتضى مثله فى العام
اذ غايته ان يصير مجملا فى المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن
القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالتوقف
لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال
الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة وبدونها يكون للعموم
واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فالخصوص
متيقن الارادة على كل حال

المطلب الخامس فى الاجماع

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا
امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح الى اتفاق
خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر
من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس
خلاف فى المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال الاخرون العلم
به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهى
بالاعراض عنها اجدر واولى لاضراب عن حكايتها والجواب عنهما الين
وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف

فی مدرکها فانهم لفقوا لذلک وجوها من العقل والنقل لا یجدی طائلا
ومن شاء ان یقف علیها فلیطلبها من مظانها اذ لیس فی التعرض لنقلها
کثیر فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلیة والنقلیة کما حقق مستقصی
فی کتب اصحابنا الکلامیة ان زمان التکلیف لا یخلو من امام معصوم
حافظ للشرع یجب الرجوع الی قوله فیه فمتی اجتمعت الامة علی قول کان
داخلا فی جملتها لانه سیدها والخطا مامون علی قوله فیکون ذلک
الاجماع حجة فحجیة الاجماع فی الحقیقة عندنا انما هی باعتبار کشفه عن
الحجة التی هی قول المعصوم والی هذا المعنی اشار المحقق ره حیث قال
بعد بیان وجه الحجیة علی طریقتنا وعلی هذا فالاجماع کاشف عن قول
الامام لا ان الاجماع حجة فی نفسه من حیث هو اجماع انتهی ولا یخفی
علیک ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعینه نعم یتصور
وجودها حیث لا یعلم بعینه ولکن یعلم کونه فی جملة المجمعین ولا بد فی
ذلک من وجود من لا یعلم اصله ونسبه فی جملتهم اذ مع علم اصل الکل
ونسبهم یقطع بخروجه عنهم ومن هنا یتجه ان یقال ان المدار فی الحجیة
علی العلم بدخول المعصوم فی جملة القائلین من غیر حاجة الی اشتراط
اتفاق جمیع المجتهدین او اکثرهم لا سیما معروفی الاصل والنسب قال
المحقق فی المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلی

المائة من فقهائنا عن قوله لما کان حجة ولو حصل فی اثنین لکان قولهما
حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن یتحکم فیدعی الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقین الا مع العلم
القطعی بدخول الامام فی الجملة هذا کلامه وهو فی غایة الجودة والعجب
من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم فی دعوی الاجماع
عند احتجاجهم به للمسائل الفقهیة کما حکاه ره حتی جعلوه عبارة
عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذی جری علیه الاصطلاح
من غیر قرینة جلیة ولا دلیل علی الحجیة معتد به وما اعتذر به عنهم
الشهید ره فی الذکری من تسمیتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حین
دعوی الاجماع بالمخالف او بتاویل الخلاف علی وجه یمکن مجامعته
لدعوی الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع علی روایته بمعنی تدوینه
فی کتبهم منسوبا الی الائمة علیهم السلام لا یخفی علیک ما فیه فان
تسمیة الشهرة اجماعا لا یدفع المناقشة التی ذکرناها وهی العدول
عن المصطلح المعنی المقرر فی الاصول من غیر اقامة قرینة علی ذلک هذا
مع ما فیه من الضعف لانتفاء الدلیل علی حجیة مثله کما سنذکره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوی الاجماع فاوضح حالا لانه
اقصی ما یبین وقریب منه فی الفساد تاویل الخلاف فانا نراهم

فی مواضع لا یکاد تنالها ید التاویل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء
فی کثیر من المواضع اخف من ارتکاب الاعتذاد ولعل هذا منها والله
اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولی الحق امتناع الاطلاع عادة
علی حصول الاجماع فی زماننا هذا وما ضاهاه من غیر جهة النقل
اذ لا سبیل الی العلم بقول الامام کیف هو موقوف علی وجود المجتهدین
المجهولین لیدخل فی جملتهم ویکون قوله مستورا بین اقوالهم وهذا
مما یقطع بانتفائه فکل اجماع یدعی فی کلام الاصحاب مما یقرب من عصر
الشیخ الی زماننا هذا ولیس مستندا الی نقل متواتر او آحاد حیث تعتبر
او مع القرائن المفیدة للعلم فلا بد ان یراد به ما ذکره الشهید ره من
الشهرة واما الزمان السابق علی ما ذکرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة علیهم السلام وامکان العلم باقوالهم فیمکن فیه حصول الاجماع
والعلم به بطریق التتبع والی مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حیث قال الانصاف انه لا طریق الی معرفة حصول الاجماع الا فی
زمن الصحابة حیث کان المؤمنون قلیلین یمکن معرفتهم باسرهم علی
التفصیل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع علیها جزما
قطعیا ونعلم اتفاق الامة علیها علما وجدانیا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار علیه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبیر بوجه

اندفاع هذا الاعتراض عن ذلک القائل لان ظاهر کلامه ان الوقوف
علی الاجماع والعلم به ابتداء من غیر جهة النقل غیر ممکن عادة لا مطلقا
وکلام العلامة انما یدل علی حصول العلم به من طریق النقل کما یصرح
به قوله اخرا علما وجدانیا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانیة
قال الشهید ره فی الذکری اذا افتی جماعة من الاصحاب ولم یعلم لهم
مخالف فلیس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العین للجزم بعدم
دخول الامام ع ومع عدم علم العین لا یعلم ان الباقی موافقون ولا
یکفی عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسک ظ من حجة نقلیة او عقلیة الظاهر
ذلک لان عدالتهم تمنع من الاقتحام علی الافتاء بغیر علم ولا یلزم
من عدم الظفر بالدلیل عدم الدلیل وهذا الکلام عندی ضعیف
لان العدالة انما یؤمن معها تعمد الافتاء بغیر ما یظن بالاجتهاد
دلیلا ولیس الخطاء بمامون علی الظنون الثالثة حکی فیها ایضا
عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع علیه واستقربه ان کان
مراد قائله اللحوق فی الحجیة لا فی کونه اجماعا واحتج له بمثل ما قال
فی الفتوی التی لا یعلم لها مخالف وبقوة الظن فی جانب الشهرة
سواء کان اشتهارا فی الروایة بان یکثر تدوینها او الفتوی بها

ويضعف بنحو ما ذكرناه فى الفتوى وبان الشهرة التى تحصل معها قوة الظن هى الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا فى كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه الكل فى كتاب الرعاية التى لفه فى دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس نفسه وممن اطلع على هذا الذى بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره فى كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرنى جدى الصالح ورام بن ابى فراس قدس روحه ان الحمصى حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذى يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا

باسئلة منها ان يطا المشترى البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطى يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع متفقا عليه فمم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثانى كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق فى كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه فى صورة المنع اذا دفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما فى صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مط لان الامام فى احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد

اصل اذا لم تفصل الامة بين المسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان علم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما فى زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال فى الموضعين ومن قال بثلث الباقى قال فى

فى الموضعين الا ابن سبرين فانه فصل وان لم تكن بينهما علاقة قال قوم
يجوز الفصل بينهما والذى يأتى على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته فى الجميع وهذا كله
واضح **اصل** اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق فى الطائفة
الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة
قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان
لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذى حكاه المحقق عن الشيخ التخيير فى
العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه
يلزم منه اطراح قول الامام وبمثل هذا ببطل ما ذكره ره لان الامامية
اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها ويمنع من
العمل بالقول الاخر ولو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت
كلام المحقق ره هنا جيد والذى يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق اذا اختلف الامامية
على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان

القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح
الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هذا كالسابق فى غاية الحسن
والوضوح **اصل** اختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية الخبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما
يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت
بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعنى كلام الرسول
اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدتان الاولى لابد للحاكى
الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفى العلم وكان وصوله باخبار من يقبل اخباره لكن لم يكن
حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى
العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم
الاجماع حيث يتحمل فى جهة النقل حكم الخبر الواحد فيشترط فى قبوله ما
يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم
التعادل والترجيح على ما يأتى بيانه فى موضعه وان سبق الى الكثير من
الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تأمل وح فقد يقع التعارض

بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شىء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد
التعادل
حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الا ان
الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفاءه مثله فى الاجماع وستأتى ان قلة
الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى
ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل
الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب الترجيح
الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه فى الجانب
الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ
الاجماع فى المشهور من غير قرينة فى كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه
لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح
وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع
فى الحجية كما اتفق كذلك فلا يحجر عليه حينئذ فى الاعتداد به وذلك
ظاهر **المطلب السادس** فى الاخبار **اصل** ينقسم الخبر
الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب فى امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى
الملل الفاسدة فى ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى

بالبلاد

بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما
فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافى
كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو
نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل
العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
وعيسى انه قال لا نبى بعدى وهو ينافى نبوة نبينا فيكون باطلا
ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة و
منها ان حصول العلم به يؤدى الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير
بالشىء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضرورى
لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات و
اللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى
بالضرورة ومنها ان الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك
فى الضرورى فهى كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد

جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مائة الف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثانى ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل بشرايط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن
الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الاكل وجود
الداعى بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها
هنالك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس
ان الفرق الذى نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما
نوعا من الضرورى وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها الكثرة استيناس
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت
هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها
فى المخبرين وبعضها فى السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا
فى الكثرة حدا يمتنع معه فى العادة تواطؤهم على الكذب الثانى ان
يستند علمهم الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
الثالث استواء الطرفين والواسطة اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين
فى الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثانى امران
الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة

تحصيل الحاصل الثانى ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد يؤدى
الى اعتقاد نفى موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد
وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد ره اذا كان هذا
العلم يعنى الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن
سبب جاز فى شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان والاخبار
الواردة بمعجزات النبوة سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واى فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر
النص الجلى على امير المؤمنين ع الذى تنفرد الامامية بنقله والا
اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه فى اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهى بالاضراب
عنها احرى فائدة قد تتكثر الاخبار فى الوقايع وتختلف لكن يشتمل
كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك
كوقايع امير المؤمنين ع فى حروبه من قتله فى غزاة بدر كذا وفعله
فى احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
ذلك منه وان كان لا يبلغ شئ من تلك الجزئيات درجة القطع

اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته
ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن
اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير
معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع
بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار
التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يختلج في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف
بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب
الا باجراء الله تع عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد
وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين
اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك
جائز واللازم بط لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم لوجب تخطئة
من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما

عن الاول

عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف
عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع
لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عري من خبر الواحد
عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة ويعزى الى جماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع
او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار
جمهور المتأخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول
قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الآية على وجوب
الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد
من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد
المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل

بعض من القوم بعض الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر
شرطا لقيل وليتنذر واكل واحد من قومهم او وليتنذر البعض
الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي الى هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر في
الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار
استحالته على الله تع يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق
الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او
ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على
ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع
الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات
لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح
بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظ
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون
الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف ايضا
ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع
بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب

قوله القاموس قال انذره بالامر
وحذره وخوفه

يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول
بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا
بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت
عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول
على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي
مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت
حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه
الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وفساده بين ومانع من ان دلالة المفهوم ضعيفة
مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر
التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة

والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول من اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرأوا من العامل به ووافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم نعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى ره في معنى الاسباب او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر حكم الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد

خلافه من غيره لانه نص فيه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ظن مخصوص فهو
من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان
ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وحينئذ من الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما
يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي
وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي
حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة
التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة
البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكرناه في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر
عموم قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى
اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ونحو ذلك من
الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي

الوجوب ولا شك ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء
خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة
وقد ملاوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في
اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره قال في
المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم
لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم
وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع
ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم
التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له

وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج
بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان
آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين
لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك
ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا
بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم
في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه والى اجماع او ضرورة يقتضي لمشاركتنا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم
وهذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره المرتضى رض في جوابه اولا ان العلم
الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن
قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على ما نقله له نقض لغرضه ان لم يحصل
الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى
العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من
ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم
في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام

فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولو توقف
على العلم وقد اورد السيد المرتضى على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على
اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ما ذكرناها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل
التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع
الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا
نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فتسويغ الاخبار وغيرها
من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في
الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بها الا اينية
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث
عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة

على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى
الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يوفق
ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم وعملا
بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو
من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال
الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل
على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ
كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء ائمتنا المعصومين
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار
اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم له وتفطن
تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف
هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين معا فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق

تبين

تبين انه لا يعمل بالخبر الواحد مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة
عليهم السلم ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي
تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تتمته
ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان
يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن
القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا
عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد
فيها غير معقول وقد طعن لذلك المرتضى رض على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد
عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور
من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله

اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول
التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون

وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس
عليه اولا وسلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع
اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم
قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما منعته
عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه
الكذب ولا يلحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع
وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فقبوله حيث يجمع
غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في
اشتراطه لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره وان
قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم لدلالة مفهوم الموافقة على عدم قبول
خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب
وحجتهم قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه
اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة قد عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن
حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق رحمه الله بانا
لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه باشتراط الا
في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى
والدي قدس سره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت
والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله
تعالى ان جائكم فاسق الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى
ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي
على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول
الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون
الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى
عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه
الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت
فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من
الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط
العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي

الى قضية العمل ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولاً بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول برد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب الذي ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته

وهذا السنة عن زمان معتد به يحصل بدونها ان قلت هل يمكن تحقق الملكة في اول التكليف كما اشعر به قوله فيمكن في حقه تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان يحصل للصبي من باب التمرين ملكة ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا ملا صالح

العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه

الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع
في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد ما مر في خبر الفاسق وسياتي
ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس
الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعد به او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن
المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب
الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطا
غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال
المحقق ره فلو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا
عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر لا تحصل
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث
يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا
وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي
فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب
وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا

لا تقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظ ولان
مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه
شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا
بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل
الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم
في ان جاءكم فاسق بنبإ نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه
فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك
الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على
المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية
هو العدالة لا التعديل نعم هو احدى الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا
لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة
اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر
شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين
لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه
هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة

الشرط بناء على طريقة اهل القياس فكانه وقع فى كلامهم وتبعهم عليه
من غير تامل من العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته فى كلام
بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد فى تزكية
الراوى هو مقتضى القياس وعن الثانى ان مبنى اشتراط العدالة
فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الاية من له هذه الصفة فى الواقع
فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما
بيناه آنفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى
حصول التناقض فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء فى معرفة العدالة
بخبر الواحد يقتضى عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها
على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول
شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل خارجى ولا محذور فيه كيف وتخصيصها
لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان
تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد

على ان

على ان النظر فى الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف فى الاكتفاء بالواحد واشتراط
التعدد جار فيه والمختار فى المقامين واحد **اصل** اختلف الناس
فى قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار
اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه فى
الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا فى هذه الاقوال الى اعتبارات
واهية ووجوه ركيكة لا اجد وى فى التعرض لذكرها ولا اعلم فى الاصحاب
قائلا بشىء منها اذ المتعرض منهم للبحث فى هذا الاصل قليل على ما وصل
الينا والذى استوجهه العلامة رحمه الله هنا هو ان المزكى والجارح ان كانا عارفين
بالاسباب قبل الاطلاق فيهما وذهب والدى ره الى الاكتفاء بالاطلاق
فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر
لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره **اصل**
اذا تعارض الجرح والتعديل فالتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح
لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول
انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا
صادقين والجمع اولى مهما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد

والاوجب ذكر السبب فيهما

جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه انه كان مع احدهما رجحان بحكم التند
الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والاوجب التوقف وما قاله هو الوجه
فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير
الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما
وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال انه
اذا قال اخبرني بعض اصحابنا الامامية وعنى يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابنا
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول ولو سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء
معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر
هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة
وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل حال ما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب

كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل
رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة
السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي
من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في
الرواية من المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله
وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب او باملائه
من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار
جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير
منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع
الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به
ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول
بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة
معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا
وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقول
اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي
لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم

ان قوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس جازوا
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى ره
فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال
واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم
ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نفي ذلك فكانه
نفي ما اثبت وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى
قوله حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد
حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له بالتحديث
لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره الى آخره هذا الكلام
عن السيد ره في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال
انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق
من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف
فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد

والمعنى

والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما
اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي
الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة ره
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها
لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه
يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الاجازة على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها
يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه
ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرا الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به اخبرني وحدثني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرئ عليه واقر له
انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني
واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا
ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه

قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد وعمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن
ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول
في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد
فاما ان يروى فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام
كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية
بلفظ حدثني ونحوه لا مط ونحو ذلك في القرائة على الراوي كما عرفت
فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في النادرية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القرائة وعبر هنا بما يشعر بنوع
شك نظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القرائة والامر كما قد عرفته فظهر ان ما توهم ظاهر تلك العبارة
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل
انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة
فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا لا يستفاد من قرائن
الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه
للتيمن به كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى

في غيرها

في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي
في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك
اثرنا طي ذكرها على غره **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون
الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى
ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ويحتج على الجواز
بوجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس
ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك
دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ **اصل** اذا ارسل
العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة
راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مط
وهو مختار والدي ره وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه

فى التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى فى النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد ممن قدمنا ماامتنه

وقال المحقق ره اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مط وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر

هذه عبارة المحقق بلفظها وهى تدل على توقفه فى الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانا وهى منتفية فى موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروى عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرنا انفا ولابد من تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة فى النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابى عمير مما عرف ان الراوى فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة التى ان كان مستندا الى اخبار الراوى بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم

حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر فى الاحتجاج على مختاره فى النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذى لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده فى ذلك الاستقراء وحصوله فى نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه وحجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافى ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافى العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها

والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره **تتمة**
ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في
الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل
العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ
مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى
المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال
صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من
الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار
فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد من ذلك بيان
حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون
المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند
الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت
عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح
وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل
في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب و
لم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل

اللفظ

اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح
بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث
لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام الاربعة
وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران
الفاظها على السن الفقهاء **المطلب السابع في النسخ اصل**
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر
اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء
فعل ام لم يفعل ووافقهم في ذلك جمع من العامة وحكي المحققون عن
المفيد ره القول بجوازه قبل حضور وقت الاداء وهو مذهب اكثر
اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس
ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي
قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان
الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي
عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يتناول
موضع النزاع الثاني امره تع ابرهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل

وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة
قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نسلم
انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو
فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء
ع بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي
يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا قبحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به فينتفي النسخ ح **اصل**
يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه
ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو
ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك
المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم

الخلاف

الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق والى
البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع فهو لا يجوز
نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل
انقطاع الوحي او لا قال المرتضى ره واعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر
بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف الا ان للقائل
ان يعترضه فنقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع
الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا
في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تع امر باتباع
المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ص اخبر على
مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في ساير الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم
باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل
فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان
ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام للسيد ره وحكى المحقق ره
عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي النسخ

لايكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره في هذه الوجوه
اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في
زمان النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة والقران باقوال تدخل في جملتها قول النبي صلعم
وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

اصل

معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة
المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك
العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة بان
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى
وهو غلط فاحش واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان
زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره
وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير

لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية
التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على
ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه
اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استئنافهما الان مع هذه الزيادة
يتأخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه
يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقته
السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ
ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فيتعذر ان
يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على
الركعتين بطريق السؤال واجاب عنه بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل يتعذر ان يكون الشرع دل على
وجوب تعقيب التشهد للثانية بل يلزم ان يكون الامر بتاخره نسخا للتعجيل
اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما
واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والضم
لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها

اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزئتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء
يعلم الا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل
الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا
فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على
انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس

هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم
فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا
وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن
اهل البيت وبالجملة فيعد من ضروريات المذهب واما المنصوصة
ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا وقال المحقق
اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك
برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجود ها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام

الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة
عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود
المعلول ثم حكى عن بعض المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر
لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار ويحتمل ان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران
لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك
يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية
لقيامها بمحل خاص وهو محلها والحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية
سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد
عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سمة
يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد
لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال
علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اوردوا الاعتراض بان الحركة
ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية
وان عنيتم بها امرا اخر يأتي فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لابد
في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا
ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم

انه في العلة المنصوصة كلت قولكم لو صح بان العلة هي الاسكار وانتفى ذلك
الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم اسكار الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس
لانا نعلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا
وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يق النزاع هنا لفظي لانا انما
نمنع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير
التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم ولانه يكون في تقدير التعليل بمطلق
الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل
بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك بغير النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا هل هو بمنزلة ان علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث
في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها
فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى في
هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في
المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع
انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه

ويكون

وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال هذا في باب الدواعي معروف
ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال
دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا ما بعينه ثم قال واذا صحت
هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على
العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم
يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد انا ما لم نكن نعلمه
لولاه وهو ما لم كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه وفي دلالته على
كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل
الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد من المانعين اذا عرفت هذا
فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام
في هذا المقام فلا نطيل بتقريره وأما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من
العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا ابتناء
الداعي ووجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة ره في التهذيب وكثير
من العامة الى تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه
من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس
واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة المفهوم وفحواه عليه وسموه

الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا الحكم المذكور ويقابله
مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم
الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب
ولحن الخطاب قال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى
المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ
على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا
لما قال به النافي له ورد بانه لا تنافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق
اولى حتى يعني انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه
ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور
من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو
القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر
واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هيهنا
لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك

الحكم فهل الحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني
الى دليل قال المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول
وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها
والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد
استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين
في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما
وواجدا له في الاخرى فكيف تسوي بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا
الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين
سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال
الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير
دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة
فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله
ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال
ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم

في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل يتعلق ذلك بشرط او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى
انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانتفت الامر على
ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في المعقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون
عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا
يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء
لم يغير الحكم الدلالة ثم قال فمثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد
للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي
اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر
متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي
للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما
ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض
لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن
احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله

فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه
الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس و
من تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة
بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم
تقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب حال حياته
وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء
مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار
واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر المانع حجة والجواب عنها وقال بعد ذلك
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي

مطه فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية
فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بها
فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو
العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق
فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم
دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع
فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل
وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه
عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه
تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم وبقضيته عن حجية المرتضى وكانه استشعر ما
يرد على الحجاج من المناقشة فاستدل بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول
المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل
الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى
جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو

مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة ره
في التهذيب والشهيد في الذكرى ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
له فيها وح فكما جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الآخرون بان
كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع
من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو
دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض
والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن ايثاره
في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق فانا لا نقول
به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص
عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب
الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة
الكاملة ابعد عن احتمال الخطأ من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن
التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة

عليه وتقضاء الضرورة به وافضى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل
ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى
الدور ولانه يتجزى في مسئلة التجزي ويتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم
بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت ترك التقليد
الاجتهاد وهو غير معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف
عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه في اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب
المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في
كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده
من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع
اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية

من احكام

من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف
الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان
يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما
يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها
والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم
عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونافشهم في ذلك بعض المحققين بان
هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان
ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف
عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به
الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض
اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات
التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي تقضي الضرورة من الدين

بكذبها **اصل** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم
لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في
العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف نعلمه
بل نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم
معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله
فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول
هو الاقرب الى الصواب قد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية وهو مؤذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم
التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من
الاشكال اوفق بمقتضى الحال **اصل** التقليد هو العمل بقول الغير
من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة

وفي الثاني بما سنذكره هنا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا
فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا
او عالما بطرف من العلوم وعزى الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع
الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان
الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل
وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي
الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه
واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي
عند نزول الحادثة بصفة المجتهد وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه
اصل والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء
الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلاف ما نقل
البله ذاعن هنا فاعلم ان المحقق رحمه الله تعالى مصيره الى المنع في هذا الاصل

الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال
شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون لحجة ره باتفاق فقهاء الامصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة
لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم كانوا يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم با
لشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح
ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام
اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس
بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها
ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا
يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة
ولم يكن النبي يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا
القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في
المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة

رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة عدلين العارفين
لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره
قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة
عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او
مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسة
ممارسة العلماء وما يستند من شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه
والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى
ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه
مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد تنبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه
على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم

جوازه وح فلابد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى
طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار
المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى العلم والصيانة
والديانة ايضا قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة فى البلد وان لم نعلم من التجارة والصناعة شيئا وكذلك نعلم بالنحو
واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد
المفتى ظ وكذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
استواؤهم فى المعرفة والعدالة من بعض تخير المستفتى فى تقليد ايهم شاء وان
كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول
الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب
واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هيهنا ايض والاعتماد على ما عليه
الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم
لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من الورع
يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن
اصل ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم

على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد فى شرائط تسويغ الفتوى ان
يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به وبجميع
اصوله التى يبنى عليها وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة
ثم وقعت بعينها فى وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان
نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان
خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما
ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد
وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس
بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل
بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر بالتزام
السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع فى كلام الاصحاب
على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان
التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا فى موضع النزاع
لان صورة حكاية الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج

العسر بل يدفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قابل للخدشة على
اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح
فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا
فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل و
الترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي
تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وعليه اكثر اهل
الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد
عن الخطأ من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى
ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي
الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم

والضبط

والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطا وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره
من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من
حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح
باعتبار الندور وايضا فان احتمال الخطا والغلط في العدد الاقل انما يكون
اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الكثير اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور
في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك لان
المفروض في باب التراجيح استجماع احد الدليلين بجهة الترجيح وانما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم
يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار
الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه

بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي بلفظه ثم قال المحقق ره وهذا احق لانه ابعد من الزلل
والعجب منه كيف يرضى قول الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية
بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ و
منها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر
واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في تهذيبه اذ لا يجب في المتكلم الفصيح لا
ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات
دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته
ما جاء في بعض اخبار التفصيل للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فصر وان لم تفعل
فقد والله خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما
حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب
ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه
غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد
ذكر بعض الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرنا
وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي

لم يقيد

لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه
على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين
معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة لانه على الا ضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية
وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يوجد دليل
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر
الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل
وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم
الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف
للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق و
يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى الثاني ان
العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل حجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع

الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك
يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا
يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان
ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما
الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد ما اسس ما رفعه الناقل فيكون
هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله
للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران عن النبي
او عن الائمة عليهم السلم فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان
مطابقا للاصل او لم يكن مطابقا ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه
كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة
عليهم السلم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود
هنا والنسخ لا يكون بعد النبوة الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف
والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت
عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه
قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل

فائدة التاريخ

الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا
لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة الامام كذلك يجوز الفتوى
بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال
ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو
ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية
بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن
مانطالبه بدليل منعه ثم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض
حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان
احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف
في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق قد تمت وكملت هذه النسخة
الشريفة المسماة بمعالم الاصول بعون الله الملك الوهاب



الانسان في محل السهو والنسيان   اللهم اجعل عاقبة امورنا خيرا

این کتاب از خواص جناب ...

... الله ... ۱۲۱۱

